

# “TRADUZIR, UMA SALUTAR GINÁSTICA PARA A LINGUAGEM”. HOMENAGEM POR OCASIÃO DO 25.º ANIVERSÁRIO DA REVISTA *PHILOSOPHICA*

**Fernando M. F. Silva<sup>1</sup>**

(Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa)

## §1.

Em *A Memória de Shakespeare*, numa pequena narração intitulada “A Rosa de Paracelso”<sup>2</sup>, conta Jorge Luis Borges que o alquimista Paracelso era agora um homem velho e cansado, há muito acossado pelos seus detractores. Certa noite, Paracelso recebe a visita de um aspirante a aprendiz, que o insta a comprovar rumores sobre a sua arte mágica, a saber, lançando uma rosa às chamas e fazendo ressurgir a mesma rosa pela palavra. Paracelso recusa o pedido; pois ao aprendiz, diz o alquimista, por certo lhe interessaria mais o perigoso e nefasto caminho que conduz à *criação de algo do nada* – ou, o que é o mesmo, a tornar algo que não é, em algo que é – neste caso, *o ouro*, do que o caminho da *fé*, o qual, bem pelo contrário, lhe permitiria ver que nada é criado do nada, e que nada “pode ser devolvido ao nada”, e que por conseguinte “a rosa é eterna e [...] só a sua aparência pode mudar.” Pois, aduz ainda Paracelso, tal é o poder da Palavra, “que a divindade usou para criar os céus e a terra e o invisível Paraíso em que estamos, e que nos oculta o pecado original”. Confuso, o jovem lança a rosa às chamas, e parte. Já só, “antes de apagar o candeeiro e de se sentar no

<sup>1</sup> [fmfsilva@yahoo.com](mailto:fmfsilva@yahoo.com)

<sup>2</sup> «A Rosa de Paracelso», in Jorge Luis Borges, *Obras Completas*, vol. III, trad. Fernando Pinto do Amaral *et. al.*, Lisboa: Editorial Teorema, 1998, pp. 411-414.

cadeirão gasto” – termina Borges – “Paracelso verteu o ténue punhado de cinza na mão côncava e disse uma palavra em voz baixa. A rosa ressurgiu.”

Ao longo das últimas décadas, e desde 1983, data de composição de “A Rosa de Paracelso”, muitas leituras e interpretações foram feitas deste pequeno texto, e isso com respeito à sua dimensão alquímica, à sua dimensão bíblica, à sua dimensão cabalística, entre muitas outras que transparecem do texto. Contudo, salvo erro, até hoje não se terá visto neste pequeno texto aquilo que ele melhor parece simbolizar, e que nos leva a evocá-lo em tão singular ocasião: a saber, que, se não já na realidade, então na mera *possibilidade* de ressurgimento da rosa, por ocasião da palavra humana, está *o ideal* que, à distância, mediante meras reverberâncias, anima a humana tarefa da *criação poética* – e, porque não dizê-lo, também a humana tarefa de *traduzir, no que ela de facto tem em si de eminentemente poético, e poiético*. Pois a *poesia*, ela não cria do nada; ela – diria Kant no seu “Opponenten-Rede”<sup>3</sup> – não age mediante artes mágicas, e não busca seduzir com argúcias fáceis e maliciosas o espírito dos incautos, ela não procura ludibriar, nem com isso visa ganhos, como são, justamente, os do *ouro*. Em suma, ela não segue a via alquímica, hermética, nem realmente, nem figurativamente – procurando contornar a Palavra Divina, criar por si só, como que do ar, e reconfigurar os fundamentos da criação e comunicação humanas, semeando nos homens confusão e desordem. Bem pelo contrário, a poesia requer uma honestidade inocente, uma simplicidade de espírito, dir-se-ia, uma *fê* que vê em cada coisa uma eternidade própria, sem início e sem fim; ela, a poesia, sabe que há coisas, como a Rosa – também a de Silesius<sup>4</sup> –, que são simplesmente “sem porquê”, e por isso ela não destrói bestialmente, nem gera divinamente, antes, entre ambos, visa (re-)criar *humanamente* – humanamente no possível procedimento, e humanamente no impossível alcançar último de tal criação. E, talvez por isso, a poesia não seja pura criação, nem mera *reinvenção* das coisas, mero discernimento de novas potencialidades, novos atributos, nas mesmas, antes, seguindo uma via intermédia, *ela é o ir recontando, uma e outra vez, a verdade esquecida das coisas, e dos seres humanos que outrora as esqueceram*, e agora as recebem, acolhendo-as, no seu ressurgir, com novas cores e intensidade no espírito humano. Talvez por isso, dir-se-ia em suma, a poesia sempre aspire, na sua sensibilidade, e na sua evidente ligação com tais extremos, a *fazer ressurgir a sua rosa* pela palavra – a fazer viver o objecto, o evento,

<sup>3</sup> Cf. Kant, Immanuel, «Entwurf zu einer Opponenten-Rede» (AA XV.2: 903-935).

<sup>4</sup> «Ohne Warum», in Angelus Silesius, *Gesammelte Werke*, hrsg. von Hans Ludwig Held, Wiesbaden: Fourier Verlag, 2002, Bd. 3, p. 39.

o mundo na palavra, e por fim, a recriar uma vez mais, em si, e também fora de si, a Palavra que a anima, e de que ela é causa e consequência, e o objecto que por esta vem à vida e é por esta insuflado; e, vendo-se na impossibilidade de alcançar isto, resigna-se, muito humanamente aliás, a isso aspirar – pois aí está a sua humanidade, e a verdade da mesma.

Ora, é nossa opinião que, justamente, também o acto de *traduzir*, tema deste pequeno texto comemorativo, com isto tem fortes semelhanças, e sobre ele, não só sobre a poesia, muito se pode aprender com o exemplo da rosa de Paracelso.

Assim, que nos seja permitida a ousada analogia: um texto original, que não raras vezes contém em si, ou foi criado mediante os anteriores pressupostos criativos da poesia: uma vez ele seja concluído pelo seu autor, ele é como a rosa de Paracelso, a qual é por este lançada ao fogo, ou até como a inspiração poética, que se sabe efêmera, e não raras vezes deixa o seu recipiente em insipidez; a saber, uma vez terminada, a obra, o espírito desta, como que aparentam adormecer, a força que a animou como que recolhe de volta ao traço negro da palavra, e esta aí espera, latente, ardendo em segredo. Pois, terminada a criação, a obra é como que consignada ao passado, ao esquecimento, a uma morte muito própria. Mas, justamente – diria aqui Borges –, tal como no caso da *rosa*, que é realização da Palavra divina, a morte da obra, que é realização humana à imagem da Palavra divina, é meramente ficcional: pois a obra, e sua palavra, são *eternas*, “só a sua aparência pode mudar”, diria Borges, e elas sempre estão destinadas a reaparecer, iguais por certo nos seus traços, mas diferentes nos seus sentidos e significados, ao olhar da sua posteridade; e portanto, dir-se-ia, *o acto de traduzir, assim visto, é também ele como o resgate de uma rosa das cinzas. Traduzir, dir-se-ia, é fazer renascer a palavra, pela palavra*; é, como a poesia, redescobrir a melodia nas coisas, mediante uma Varinha de Vedor<sup>5</sup>, é (re-)criação vivificante do dizer humano, de objectos, experiências e acontecimentos outros, e isso não de todo fortuitamente, ou com o intento de transvestir, de dissimular essa palavra, e assim com ela ludibriar, mas no mais puro dom po(i)ético: o de trazer à vida, mas agora a nova vida, aquilo que, nunca estando morto, não estava porém em *tal* vida; o de, como a poesia, insuflar o espírito humano com o texto original, agora por certo com novas cores, novas roupagens, mas apenas partilhando-a sob novas formas, nunca desvirtuando a verdade que sempre foi a sua; numa palavra, *trazendo à destinação* da palavra, a própria palavra, e à destinação

<sup>5</sup> Referência a «Wünschelrute» (1835), em português «Varinha de Vedor», poema de Joseph von Eichendorff publicado pela primeira vez no *Deutscher Musenalmanach*, 1838, ed. Adelbert von Chamisso.

da vida, a obra eterna – como Paracelso a isso trouxe a rosa. *Traduzir* é, dir-se-ia pois em suma, o *ideal, por certo inalcançável*, de trazer a linguagem à linguagem, o que só possível mediante nova via intermédia, entre a parcimónia e o excesso: a via, no fundo, de uma *fê* que crê ser possível fazer ressurgir, pela palavra, e deste modo tão fundamentalmente poético, o dizer de outro.

## § 2.

As anteriores palavras, e as imagens por elas evocadas, não são fortuitas, e a sua pertinência está em se aplicarem elas com singular propriedade à ocasião que aqui se celebra, e de que este texto pretende ser um humilde testemunho: *o 25º aniversário da prestigiada revista Philosophica*, e, mais concretamente ainda, *os mais de 20 anos de tradição na arte de (bem) traduzir, que desde 1996 vem sendo cultivada na mesma revista*. Pois em tempos de tão grande indigência espiritual; em tempos de tão profunda desconsideração da filosofia, da poesia, e *mais ainda da arte da tradução*; em suma, em tempos em que, como se não bastasse tal tendência geral, o acto de traduzir é visto, e até empreendido, justamente como se por ele se não quisesse senão *criar algo do nada* – como se traduzir não fosse como *reavivar uma rosa, uma singular, muito delicada e única rosa*, antes uma tarefa meramente maquinal, de acto fácil e *ganho* ainda mais fácil, a despeito de qualquer especificidade e dificuldade inerentes a tal tarefa; em tempos de tão grande indigência, dizia, é com tanto maior louvor que temos de celebrar a diferença por que pugna esta revista, e saudar que a *Philosophica* venha optando por uma política editorial hoje tão rara, mas tão importante, dando a conhecer textos de língua estrangeira, tornando patentes as colossais dificuldades do traduzir, e com isso muito dignificando a actividade do tradutor.

Propomo-nos lançar um olhar meramente panorâmico, e por isso apenas superficial, sobre esta linha de investigação, e esta história muito próprias da revista *Philosophica*. Mediante ele constataremos como, ao longo dos seus 25 anos de existência, a revista *Philosophica* teve ainda por boa prática juntar tradutores deste mesmo espírito imbuídos, os quais aí viriam a reproduzir textos de grandes vultos do pensamento ocidental, do século XIV até ao século XX; textos, aduza-se, de seminal importância e actualidade, e isso não só na área da filosofia, mas em áreas a esta consignadas, ou afins, como as da cultura, da poesia, da arte, da música ou da estética.

Assim, a primeira tradução a figurar na revista consistiu no “Resumo de Metafísica” (1703), de Leibniz (n.º 8, Novembro de 1996, em volume dedicado ao tópico “Descartes e o círculo cartesiano”), em excelente

tradução e apresentação pela mão do leibniziano Adelino Cardoso: um opúsculo que, como o próprio tradutor diz, “situa-se no ponto de transição entre o *Discurso de Metafísica* (1686) e as construções metafísicas de 1714: a *Monadologia* e os *Princípios da Natureza e da Graça*” (*Philosophica* 8: 143), e que por conseguinte é de grande relevância por ser coligido como um programa filosófico visando consolidar a perspectiva que do problema vinha construindo Leibniz, e, ao mesmo tempo, promover aquele que era o grande objectivo do filósofo: a reforma da metafísica “de modo a torná-la demonstrativa e fecunda” (*id.*: 144). O texto, diz ainda o tradutor, é deveras importante porque retoma vários temas e preocupações anteriores e posteriores, e por isso centrais no pensamento de Leibniz, tais como *o lugar e papel da teologia natural em relação à metafísica, a questão do fundamento, a identidade de acto e potência em Deus, a significação da perfeição*, ou, para resumir nas palavras do tradutor, “A procura de uma continuidade entre física e metafísica, *a posteriori* e *a priori*, necessidade e contingência”: “um dos tópicos nucleares da reflexão leibniziana deste período” (*ibid.*).

Na *Philosophica* n.º 9, de Abril de 1997 (dedicado ao tópico “Filosofia e Literatura”), surge o texto “O mais antigo programa de sistema do Idealismo Alemão” – um texto seminal do idealismo alemão, de autoria desconhecida (embora se possa afirmar com certeza que ele veio da mão de um dos três colegas de Tübingen, Friedrich Hölderlin, F. W. J. Schelling ou G. W. F. Hegel), em tradução e apresentação da autoria de Manuel J. do Carmo Ferreira. Outro *programa filosófico*, tal como o da anterior tradução na revista, o programa de sistema do idealismo alemão, coligido em 1796/1797, tem porém por próprio e mais relevante não apenas a consolidação de um modo de pensar presente, mas o lançamento das bases de todo um *pensamento futuro* (uma “metafísico-ética” (Phil 9: 228), no sábio dizer do tradutor). Nele figuram, como noutros pontos da obra dos três autores, a crítica à insuficiência do pensamento crítico de Kant, e à ausência de um princípio único e absoluto que reja sobre a filosofia teórica e a filosofia prática; o papel da arte, e também da mitologia, no colmatar de tal ausência; a questão da liberdade, aqui tratada de modo espinosano, ou a aspiração a “uma física em grande”; isto é, para citar as mais claras palavras do tradutor, a “um saber do mundo que alie não redutoramente experiência e ideia, que não aliene o modo de reflexão teleológica, procurando pensar a eficácia da liberdade na ordem dos fenómenos” (*id.*) – todos estes temas que, não esgotando a paleta de problemas aqui tratados, porém por si só bastariam para atestar a importância da versão portuguesa deste texto.

A *Philosophica* n.º 13, de Abril de 1999, deu aos seus leitores a tradução de uma peça da autoria de Martin Heidegger, a saber, a conferência “A Europa e a Filosofia Alemã”, que o Professor de Freiburg leu no Kaiser-Wilhelm-Institut, Bibliotheca Hertziana, em Roma, a 8 de Abril de 1936. A tradução e notas são da autoria de Alexandre Franco de Sá. Na sequência dos anteriores números da revista, esta tradução surge no seguimento de projectos de investigação sobre o autor, ou tema, em causa. No texto em questão, Heidegger, profundo conhecedor da filosofia alemã e do pensamento ocidental em geral, mas também do pensamento oriental, expõe as vicissitudes do pensamento filosófico alemão: a *tendência para o sistema*, a *procura pela questão da verdade*, a necessidade de alteração do fundamento na *questão do ser* – em analogia com os mesmos temas em várias tradições da filosofia europeia, mostrando porém assim o filósofo alemão como muitas das anteriores tendências são na verdade *vícios*, radizando estes numa má interpretação, ou numa má leitura – *linguística* – da forma originária de tais conceitos. A importância deste escrito está pois não só no seu carácter abarcante, o qual nos permite ver a posição de Heidegger no seio de um âmbito mais lato – o de várias filosofias –, mas ao mesmo tempo no seu carácter particular, que nos permite também perscrutar o mais íntimo do pensamento do próprio filósofo: ele que, entre críticas, sempre vai desvelando a sua própria filosofia; algo, aliás, típico não só desta conferência, mas de várias outras conferências de Heidegger, o que nos faz pensar que muito seria de desejar, para além desta tradução, feita há quase vinte anos, toda uma colectânea de conferências do grande filósofo, vertida para língua portuguesa.

Na *Philosophica* n.º 23, de Abril de 2004, surge a excelente tradução do texto “A Tragédia da Cultura” (1980), originariamente publicado na obra *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, de Ernst Cassirer; a tradução é da autoria de Pedro M. S. Alves e Antonieta Lopes. Sobre o texto de Cassirer, que é sobejamente conhecido, diremos brevemente que se trata este de novo diálogo directo com Georg Simmel (Cassirer e Simmel dialogariam mais vezes ao longo das primeiras décadas do século XX), neste caso, sobre a veracidade ou não da expressão simmeliana que dá corpo ao título, e com a qual Cassirer discorda fortemente. O texto distingue-se por ser um documento central no pensamento da teoria da cultura do século XX, e por lançar luz não só sobre o complexo sistema de pensamento do autor de *Teoria das Formas Simbólicas*, mas também, indirectamente, sobre aquele, hoje muito negligenciado, de Georg Simmel.

Uma outra peça de tradução surge três anos depois, em Abril de 2007 (*Philosophica* n.º 29, dedicado ao tópico “Estéticas da Natureza”), pela

mão de Paula Oliveira e Silva: trata-se esta de uma carta, a “*Familiares IV, 1*”, ou “*Carta do Monte Ventoso*”, que é ela própria parte de um conjunto de cartas da autoria de Petrarca, intitulado *Rerum familiarum libri*. Este volume, diz a tradutora, surge na obra do grande poeta como “resultado da compilação e sistematização do seu epistolário” (*Philosophica* 29: 145), e a carta em específico, por Petrarca enviada ao frade Dionísio do Burgo do Santo Sepulcro, é fruto de efectiva subida ao cume do famoso monte, pelo poeta empreendida na companhia do seu irmão, Gerardo, a 26 de Abril de 1336. A importância da mesma está, porém, no seu conteúdo, onde se confundem “a pura fruição da beleza da paisagem natural” (*id.*) e “a reflexão da alma sobre si mesma, num movimento centrífugo” (*id.*: 146), a primeira, por certo movida pelo mero desejo de contemplar o mundo e a natureza de tão grande altura, o último, porém, pela angústia do amor que nutria pela sua amada, Laura.

Na *Philosophica* n.º 31, de Abril de 2008 (dedicada ao tópico “Perspectivas e Fronteiras do Humano”), figura a tradução de um texto de Gaston Bachelard, intitulado “La Rythmanalyse” (1936). A tradução é da autoria de Rodrigo Sobral Cunha, e é precedida por um estudo da autoria do mesmo, intitulado “A Filosofia do Ritmo Portuguesa: da *Monadologia Rítmica* de Leonardo Coimbra a Lúcio Pinheiro dos Santos e a *Ritmanálise*”. O texto aqui sujeito a tradução, que foi por Bachelard inicialmente publicado em *La Dialectique de la durée*, em conjunto com o muito pertinente estudo aduzido pelo tradutor, dão ao leitor não só, com respeito ao primeiro, importante visão sobre aquilo que Bachelard descreveria como “une propédeutique à une philosophie du repos”, mas, com respeito ao segundo, uma visão panorâmica sobre os primórdios e desenvolvimento da filosofia do ritmo em Portugal, a ler e ter em conta justamente em simultânea contraposição e comparação com a opinião que sobre o tópico tinha Gaston Bachelard.

Nova peça de tradução emerge na *Philosophica*, n.º 43, de Abril de 2014 (dedicado ao tópico “Tempo e História”), a saber, o texto de Renaud Barbaras, “Merleau-Ponty et la Nature” (2001), vertido para língua portuguesa por Gleisson Schmidt. A peça trata do tardio, mas muito importante tratamento do conceito de natureza por Merleau-Ponty, e sua decisiva acção naquilo que, segundo Barbaras, era o impasse em que caíra a filosofia contemporânea: um novo rumo no pensamento do filósofo francês, sensível primeiramente nos seus cursos no Collège de France, mas em breve extensível, e deveras influenciável, de toda a sua ontologia.

Na *Philosophica* n.º 44, de Novembro de 2015 (volume dedicado a Alexander Baumgarten), os leitores da revista encontram traduzida uma



peça deveras central, não apenas num contexto decisivo de mudança na matriz do pensamento filosófico alemão, mas no contexto do desenvolvimento particular da filosofia de Alexander Gottlieb Baumgarten: trata-se esta dos “Prolegómenos” à *Estética*, pelo autor publicada em 1750, e vertida do latim para língua portuguesa por Ana Rita Ferreira. A peça, em si importante, abre para aquela que seria a obra fundadora da estética moderna, a *Estética*. Aqui eleva Baumgarten à condição de ciência o conhecimento sensível, e aí se evolui do Nós de Wolff para um novo Eu lógico-sensível – o “felix aestheticus” –, e com isso se reconfigura o anterior modo de analisar a faculdade de conhecer humana, dando nova voz, agora subjectiva, às inferiores faculdades cognoscentes do ânimo – a faculdade de imaginação, a memória, o génio ou o engenho – e suas criações, e considerando a importância do conhecimento sensível, dito obscuro – por exemplo, as representações obscuras. Tais novas, e à altura muito disruptivas vertentes do pensamento estético de Baumgarten, di-lo a tradutora, surgem “na esteira de Wolff” (*Philosophica* 44: 167), e dão corpo a toda uma mutação epocal no modo de pensar subjectividade e objectividade; e, como se não bastasse, aduzimos nós, elas, bem como a teoria estética em geral de Baumgarten, viriam a revelar-se decisivas para a primeira forma do pensamento estético e antropológico de Immanuel Kant – razões mais do que suficientes para ser este um excelente contributo para os leitores portugueses, mais que não fosse por ser Baumgarten um autor complexo, muito pouco – ou nada – traduzido em Portugal.

Por fim, mais recentemente – no n.º 45, de Abril de 2015 (dedicado ao tema “Pensamento e Ética”) –, de salientar a excelente tradução de texto de Georg Simmel, “L’art pour l’art” (1914), tradução da autoria de Adriana Veríssimo Serrão: uma peça acompanhada de um estudo introdutório pela mão da tradutora. O texto, diz-nos a própria, trata a condição da obra de arte “como organismo, isto é, ser individual” (*Philosophica* 45: 127), em confronto com “o emergente Modernismo” (*id.*: 129); e portanto, na sua dupla posição de “estar inserida na dinâmica espaço-temporal da existência e apresentar-se, simultaneamente, como uma forma plenamente realizada já subtraída das condições e conexões da sua génese” (*id.*: 127-128); no fundo, a forma híbrida como, no início de “L’art pour l’art”, Simmel apresenta a obra de arte como um todo uno, o que ela é sempre, e um todo múltiplo, decomposto, seccionado, tal como ela era então percebida. Salienta-se aqui, pois, em poucas palavras, a importância de tal contributo para o público-leitor português; e saúda-se mais esta iniciativa da tradutora, que há muito vem pugnando por dar a conhecer ao nosso público um autor tão injustamente negligenciado.



## § 3.

Tais exemplos, creio, são mais do que sobejos para comprovar o carácter variado e salutarmente heterogéneo das publicações da revista *Philosophica*, e atestam inequivocamente a importância que os seus editores dão ao contacto directo entre leitor e autor primário, e à reflexão sobre a difícil prática da tradução que este contacto directo sempre tem o condão de veicular.

Por todas estas razões, que aqui surgem sob a forma de textos clássicos vertidos para a nossa língua, volta-se a saudar, agora com especial sentimento, tal linha de acção da prestigiada revista, e deseja-se ainda que ela não apenas a conserve, mas a promova ainda mais, e que nos seus próximos números e por muitos anos nos possam ser apresentados novos e mais numerosos contributos desta índole. A *rosa* – mesmo na analogia que entre ela e o acto de traduzir estabelecemos –, essa é por certo inalcançável, e por isso irreconstituível – *e assim tem de ser*. Mas o valor de tal acto hermenêutico tão-pouco está nisso. Ele está antes na *possível aspiração ao impossível*, na aspiração ao ressurgimento da rosa. E que se creia nisto, e não na anterior convicção, é já *um grande passo*: um passo grande demais para o pé daqueles que tão levianamente desconsideram a arte de traduzir, e que a julgam imeritória e falha de valor.